إشكالية الوجود الطبيعي في الفكر الفلسفي الإسلامي
_ ابن حزم الظاهري نموذجاً _

أ/ سعد عبد السلام- جامعة الجزائر- بوزريعه

محتوى البحث وملخصه:

يتناول هذا البحث إشكالية الوجود الطبيعي في الفكر الإسلامي، حيث اهتم المتكلمون وفلاسفة الإسلام بالبحث في المسائل الطبيعية، ليس من أجل تفسير الكون على نحو ما فعل فلاسفة اليونان، وإنما أرادوا البحث فيها، بغرض البرهنة على وجود الله وإثبات وحدانيته، وبيان القدرة الإلهية في أهم مقدور لها وهو العالم الطبيعي بوصفه مخلوقا لله، ولكونه دالاً على الله؛ لا بل إن الدافع الأول والأهم من وراء أبحاثهم الطبيعية إنما هو خدمة العقيدة والدفاع عنها تلبية للنداء الديني، الذي يقيم أساس الإيمان على الاستشهاد بما في الطبيعة من موجودات.(1) ولذلك جاءت أبحاث جلّ المتكلمين للطبيعيات، من أجل خدمة الإلهيات، كتمهيد ومقدمة لها، وكما أن الكلام في الطبيعيات أساس للفلسفة، فهو أيضا أساس لعلم الكلام، لأن الفلسفة تعتبر بالمقابل أيضا امتدادا طبيعيا للكلام.(2)

وقد اخترت لهذا الغرض شخصية تميزت بالموسوعية الفكرية، والتي على الرغم مما أشيع عنها من جمود وتحجّر، ورفض لاستخدام العقل والتمسك بظاهر النصوص، إلا أنّها أثبتت أنّ الأمر بخلاف ذلك. و من هذا المنطلق فإني أشير إلى أن البحث في الطبيعيات قد احتلّ حيِّزا واسعاً في مؤلفات ابن حزم

---

(1) ينظر: منى أحمد أبوزيد: "التصور الذري في الفكر الإسلامي" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1994م (ص.8- 367) و أحمد محمود صبحي: "في علم الكلام" دار النهضة العربية، بيروت، ط.5، 1985م (208/1).

(2) حسن حنفي: "من العقيدة إلى الثورة" دار التنوير، بيروت، ط.1988م(398/1- 401). و يمنى الخولي: "الطبيعيات في علم الكلام" دار قباء، القاهرة، ط.1998م (ص.18).

– علـي بـن أحمـد أبـو محمـد- المـتكلم والفيلسـوف الظـاهري الأندلسـي (384هـ- 456هـ/994م- 1064م) الـذي صـاغ آراءه الطبيعيـة والـتي ربـت علـى نيْـفٍ وعشرين عنوانا، في مختلف القضايا والمسائل الطبيعية.[1] ومما يبهج القارئ لكتبه، ذلك العرض الماتع والتبويب الدقيق، والتفصيل البديع لمختلف تلك المسائل، مع ترتيب لآراء الخصوم وأقوالهم ثم تفنيدها، بما يراه مناسبا من الأدلة النقلية أو العقلية، يتلوه إثبات لما يراه صوابا وتأكيدا عليه بالبراهين المختلفة، مما يكشف عن عناية بالغة، واطلاع واسع على الآراء، وجهد كبير يكون قد بذله في النقد والتمحيص، إضافة إلى الحيِّز الشاسع الذي خصصه لهذه المسائل الطبيعية المتنوعة.

أولاً : مبادئ الوجود الطبيعي

مسألة حدوث الوجود الطبيعي - خلق العالم -

الطبيعة[2] عند ابن حزم هي:« قوة في الشيء تجري بها كيفياته على ما هو عليه، ولا تعدم منه إلا بفساده، وسقوط ذلك الاسم عنه.»[3] أي أنها صفة في الشيء، موجودة فيه بالقوة على ما هو عليه، ولا تزول منه إلا بفساده وفنائه. وهي في نظره، نظامٌ مُطَّرِدٌ خلقه اللّه عزَّ وجلَّ في الأشياء والموجودات لا تحيد عنه، وسنن رتَّبها اللّه فيها، والخروج عنها ممتنع عند كل ذي عقل، ولا تغيير فيها إلا بإرادته تعالى، ولا تبديل لخلق اللّه.[4] ولكن من وضع تلك القوة في الطبيعة ؟ و من جعلها بتلك الكيفية المطردة الثابتة ؟

---

(1) ينظر مثلاً لابن حزم:- "الفَصْلُ في الملل والأهواء والنّحل" تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياءالتراث العربي، بيروت، ط.2002م(18/1- 48) و(155/3 حتى ص.276) وكذلك :"رسائل ابن حزم" تحقيق: إحسان عباس، نشرالمؤسسةالعربية للدراسات والنشر، بيروت (ط.1987/2م) خاصة (الجزء.4) منها.

2) هي:" اسم مشترك يدل على معان عديدة، أحدها ما يوجد في الأجسام من القوة التي تفعل على نهج واحد من غير إرادة ولا معرفة "ينظر : جيرار حكمي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب " مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998م، ص.417.

(3) ابن حزم: "الفصل"(24/1)(87/2) و " الرسائل"(111/4)(416/4)وهي عنده مرادفة للفظ: "العالم"."الفصل..."(18/2- 107).

(4) نفسه.(156/3- 157).

« ومن درى ما الطبيعة، عَلِمَ أنها قوة موضوعة في الشيء، تجري بها صفاته على ما هي عليه فقط، وبالضرورة يعلم أن لها واضعا ومرتّبا وصانعا، لأنها لا تقوم بنفسها...»[1]

ولذا فقد شغلت قضية خلق الطبيعة - العالم- بال الفلاسفة والمتكلمين، وتباينت آراؤهم حول مسألة قدمه أو حدوثه؟ فذهب البعض إلى القول بقدم المادة، ومن ثمة قدم العالم[2] والقائلون بذلك هم الدهرية والزنادقة. وأما القائلون بالحدوث فهم أصناف، منهم: القائلون بالفيض[3] وإحداث الله العالم، لكن بينهما صلة كالصلة بين العلة والمعلول، أو السبب والنتيجة. وهنالك القائلون بإحداث الله العالم من العدم، وأنه تعالى الفاعل الحقيقي له، لا بل إنه مبدأُ حدوثِ العالم وتناهيه، مما يقود إلى وجود مُحْدِثٍ أول وواحد هو الله تعالى، لأن الضرورة العقلية تُحَتِّم ذلك. في حين ذهب المتكلمون إلى القول بأن العالم متألف من أجسام وأعراض، والله خالق الأجسام والأعراض الحالّة بتلك الأجسام كالألوان ونحوها، وهكذا تستمر الأعراض لفترة مؤقتة حيث تتوقف لتحل محلها أعراض أخرى. ومن هنا ظهرت مشكلة الخلق المستمر أو "المستأنف". يقول الأشعري: « واختلفوا هل تفنى الأعراض أم لا ؟ وهل يجوز إعادتها أم لا ؟»[4]

وقد عرض ابن حزم لآراء القائلين بأزلية العالم[5] حيث جمعها في اعتراضات خمسة، ناقضا إياها، مفنِّداً لها ومبيّنا فسادها. ومال إلى القول بحدوث العالم وخلْقه من العدم،

---

(1) ابن حزم :"الفصل..."(31/1).

(2) ينظر عن ذلك : الغزالي:" تهافت الفلاسفة "(ص.74) و ابن رشد: " تهافت التهافت"(60/1) و عرفان عبد الحميد:"الفلسفة الإسلامية" مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1984م(ص.77- 84).

(3) كالفارابي و ابن سينا مثلا. ينظر: حسن الشافعي:" التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية "(ص.53- 113) ومحمد عبد الرحمن مرحبا :"من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية "(ص.502).

(4) الأشعري:"مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط.1950م(46/2).

(5) من الجدير بالذكر أن أرسطو يقول بقدم العالم، وهو قول لازم عن اعتقاده بالهيولي والصورة، لأن الهيولي في تصوره قديمة وأزلية، وهي الأساس لكل تغيير. عبد الرحمن بدوي: " أرسطو" مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط3، 1953م، (ص.130).

مستدلا بقوله تعالى:﴿ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾ [1] فالخلق الأول هو إيجاد وإخراج الشيء من العدم إلى الوجود، والثاني هو استمرار عملية الخلق. لأن خلق الله تعالى قائم في كل موجود، مادام ذلك الموجود موجوداً. ولهذا فإن الله يخلق العالم ويوجده في كل وقت وحينٍ، ويزيده في كل دقيقة، فهذا هو الخلق المستمر. مؤكدا على أنَّ مقولة النَظَّام المعتزلي[2] (ت.356هـ) صحيحة، ومدافعا عنها ضدَّ رافضيها. « وذُكِر عن النّظّام أنه قال: إن الله تعالى يخلق كل ما خلق في وقت واحد دون أن يعدمه، وأنكر عليه هذا القول بعض أهل الكلام. وقول النظام صحيح، لأننا إذا أثبتنا أن خلق الشيء هو الشيء نفسه، فخلق الله تعالى قائم في كل موجود أبداً، ما دام ذلك الموجود موجوداً.»[3] مستدلاً على ذلك بقوله تعالى﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ ﴾ [4] فهذا الخلق المُتجدِّدُ المستَأْنَفُ كل آنٍ وحينٍ هو ما يُعبَّر عنه بالخلق المستمر، والذي يعني أيضا أن الله يخلق العالم دون توقُّفٍ منه تعالى، ودون أن يُفْنِيه أيضا؛ وبهذا تستمر وتتواصل عملية الخلق إلى ما شاء الله.[5] وكل ذلك مبني على تصور مفاده أن العالم يتألف من أجزاء مفردة، يركبها الله بعضها مع بعض ويحمِّلُها أعراضها، ثم يتدخّل الله دائما لتجديد الأعراض الفانية وإعادة تركيب الجواهر المنحلّة، ليحفظ وجود العالم في عملية خلق مستمرة.[6] ولكننا نتساءل عن كيفية استمرار عملية الخلق هذه ؟ وما الضامن لبقاء هذه العملية؟ ومالذي يحول دون توقُّفها ؟

لابدّ أن نتذكر ما قلناه آنفا، من أن ابن حزم ذكر أنَّ في الطبيعة قوة ونظاما دقيقا مطّرداً، تسير عليه هذه الطبيعة، ولا يتخلف عن ذلك أي مخلوق فيها، فالطبائع

---

(1) سورة الزمر [الآية 6].

(2) أكد "النّظّام" على أن الله خلق الأجسام ضربة واحدة ثم إنه يخلق الجسم كل وقت. كما أن الله يخلق الدنيا وما فيها حالاً بعد حال من غير أن يفنيها وهكذا تتجدد الجواهر والأجسام في كل حين." ينظر الأشعري:"مقالات الإسلاميين"(89/2) و البغدادي:"الفرق بين الفرق"(ص.135- 136).

(3) ابن حزم :" الفصل..." (196/3) باب " خلق الله العالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة ".

(4) سورة الأعراف [الآية 11].

(5) ينظر: ابن حزم:" الفصل في الملل..." باب" خلق الله عز وجل العالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة "(196/3).

(6) على سامي النشار:" مناهج البحث عند مفكري الإسلام" دار النهضة العربية، بيروت، ط.3 ،1984م (ص.124- 125)

أكْمَنَها اللّه في هذه الأشياء ، لتجري فيها على تلك الكيفيات التي وضعها اللّه عليها ، ولذلك لا تقبل أي تبديل أو تغيير مهما كان، إلا أن يشاء اللّه. وعلى هذا النحو تمضي في تنقُّلها من صفة لأخرى، ومن عَرَضٍ لغيره، حتى لا يعتريها الفساد.[1] ولهذا يتصور أبومحمد أن عملية الخلق تتمّ وتستمر بتنقّل الأجرام من صفة إلى صفة، ومن عالم إلى عالم، حتى تستقر في عالم الجزاء بلا نهاية.« فاللّه تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يُفْنِيَهُ.»[2] ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾ [3] فالخلق الأول إيجاد، والخلق الثاني استمرار واستئناف لحفظ الوجود؛ أو بمعنى آخر إن صلة اللّه بالمخلوقات لاتنتهي عند خلقه لِمَا خلَقَ أول مرة، وإنما يحتاج هذا الخلق إلى حفظ وكلاءةٍ ورعاية مستمرة منه تعالى، وهذا بحد ذاته خلق آخر. فاللّه في كل وقت وحينٍ يحفظ مخلوقاته بقدرته، ويبقي على وجودها مستمرة بالخلق المستمر حتى لا تفسد وتنقطع، وهذا أيضا دليل على أن العلاقة قائمة ومستمرة لحفظ الوجود، وليس ذلك كذلك بالنسبة للإنسان مثلا، حيث يوجِد ويصنعُ أشياءً ثم يتركها، فهو مبتدأُ وجودها فحسب. وهذا ما قصده ابن حزم « فأخبرونا أليس اللّه تعالى موجدا لكل موجود أبداً مدة وجوده ؟... قلنا لهم: هذا هو الذي أنكرتم بعينه قد أقررتم به، لأن الإيجاد هو الخلق نفسه، واللّه تعالى موجد لكل ما يوجد... وخالق لكل مخلوق في كل وقت... وهذا لا مخلص لهم منه وفي ذلك يقول اللّه عزّ وجل: ﴿ يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ﴾ [4].» [5]

مسألة: علة الوجود الطبيعي - العِلّية -

وإذا ثبُت أن اللّه عزّ وجل هو خالق الوجود الطبيعي وموجده، فقد أطلق الفلاسفة لفظ :"العلة الأولى" عليه عز وجل، على اعتبار أنه سبب الموجودات ومُبْدِعُ الكائنات.

---

(1) الفساد عند أبي محمد، هو خروج من الوجود والوجوب إلى البطلان والعدم. « والفساد عندنا افتراق الجسم، وذهاب أعراضه وحدوث أعراض أخر عليه.» ابن حزم :" الرسائل "(183/4).

(2) ابن حزم :" الفصل "(196/3).

(3) سورة الزمر [الآية 6].

(4) سورة فاطر [الآية 1].

(5) ابن حزم :" الفصل "(196/3). مصدر سابق.

فالكندي (ت.252هـ/866 م) مثلا ذهب إلى أنّ « الباري تعالى هو العلة الأولى لجميع المفعولات... إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة يتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته.»[1] فاللّه عنده علة الموجودات، وعنها يكون إبداع جميع المتهويات، وإيجاد الأيس من اللّيس، أي الوجود من العدم. فاللّه فاعل، والفاعل علة. واعتبار الكندي اللّه كعلة للحركة والتهوِّي، والإبداع والانفعال يوحي بفكرة الفيض الأفلوطينية، ولا خلاف حول قول الكندي بحدوث العالم.[2] بل إنه يعطي انطباعاً بأن اللّه مضطر إلى إيجاد العالم، ومُلزَمٌ بالتهوّي والتكثّر، وهو ما يشير إليه قوله: « فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوّي كل محسوس... فيوجد لكل واحد منها إذا تهوَّى بهُويّته إياها، فإذن علة التهوِّي هي من الواحد الحق.»[3] وقد اطلع أبو محمد على رأي الكندي هذا، وقام بالردّ عليه في رسالة خاصة، محاولا إبطاله، نافيا أن يكون اللّه علة العالم.[4] يقول ابن حزم: « لا نقول: الباري عز وجل كما قال يعقوب بن إسحاق: إنه علة...»[5] كما رفض إطلاق ألفاظ : "العلة" و"علة المعلولات" و"علة العلل" على اللّه تعالى. « لا نقول نحن إنه علة أفعال المعلولات، ولا علة المعلولات، ولا علة العلل... بل نقول هو الأحد الأول الصمد مبدع العلل، وهو الذي ابتدع جميع المعلولات.»[6] ومعنى ذلك أن ابن حزم نظر إلى فكرة العلّيّة نظرة مبنية على النّص من جهة، وعلى العقل والمنطق[7] من جهة أخرى؛ وما ذلك إلاّ لأنه سينجر عن القول بالعلة، توهُّمُ المرء عقليا بين العلة والمعلول، بل قد يلزم عنه أن يظن ظانٌّ ألاَّ وجود لعلة بلا معلول، ولا لمعلول بلا علة. وعلى ذلك فيجب أن ينزّه اللّه تعالى عن ربطه بمصطلح العلة؛ أو التقوُّل عليه بما لم

(1) الكندي:"الرسائل الفلسفية" تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريدة، مطبعة الإعتماد، القاهرة (ج1.طبع سنة.1950م)(183/1).

(2) حسام محي الدين الألوسي:" فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه" دار الطليعة بيروت، ط.1 1985م (ص.261).

(3) الكندي: " الرسائل الفلسفية" (162/1). مصدر سابق.

(4) ابن حزم:" رسالة الرد على الكندي الفيلسوف" ضمن "الرسائل" (363/4). مصدر سابق

(5) نفسه.(369/4).

(6) ابن حزم : " رسالة الرد على الكندي الفيلسوف" "الرسائل" (370/4).

(7) إضافة إلى ماسبق يقول ابن حزم: "والعلة لا تكون إلا جنسا ،والعلة لاتكون إلا مضافة ،والعلة من كل جهة لاتكون مع الوحدة الصحيحة... فحسبه بهذا عياً وكفراً وضلالا ." "الرسائل"(385/4).

ترد به النصوص. فأبطل أبو محمد بذلك القول بأن الله علة، وأثبت بالمقابل أن الله يتعالى عنها، لأنه هو مبدع العلل. « العلة هي كل ما أوْجَبَ حكْما لم يوجد قط أحدهما خاليا من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها الناريات...»[1] والمراد بذلك أن مجال العلة ومدارها على الأمور الطبيعية المرتبطة بعضها ببعض، أما في أمور الشريعة والإلهيات فلا توجد علّة أبداً، وإنما هي أوامر الله فقط. « وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلا، بوجه من الوجوه..و إذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط.»[2] ذلك لأن « العلة في العقول الصحيحة هي السبب المطبوع لكون المسبب لا محالة، فالأوّل جلّ وعزّ لا سبب، تعالى عن ذلك، فأنّى يكون سبباً وهو مُحْدِث الأسباب وفاعلها، وأنَّى يكون علة وهو مُحْدِث العلل وواضعها لا من سبب ولا من علة.»[3] ومعنى ذلك أنَّ العلة تتضمن معنى الضرورة والاحتياج إلى معلولها، كما أن المعلول أيضا محمول على علّته ومحتاج إليها، فكلاهما مضطر للآخر، وبحاجة كل واحد منهما لصاحبه.[4] وهو ما يتنافى وغِنَى وغِنَى الله تعالى عن كل شيء. « وليست هذه صفة الخالق الأول الذي كان قبل أن يبدع شيئا غنيّاً عن كل شيء.»[5] فالله تعالى لا يحتاج إلى مخلوقاته، بل أوجد وأبدع هذا العالم لغير علة أوجبت عليه أن يخلق ما خلق، فهو مطلق الإرادة على فِعْل ما يشاء، لا معقّب لحكمه، وليس مشاكلا للمعلول فيكون علة؛ يفعل لا لعلة، ويترك لا لعلة، بل كما يشاء لا إله إلا هو.[6] ومما هو معلوم أيضا، أن العلل الأرسطية أربعة، وكل منها تؤثر في الأخرى، فالعلة الغائية تؤثر في العلة الفاعلة بالجذب أو

---

(1) ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2004.1م (97/2).

(2) ابن حزم:" رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن :"الرسائل" (303/4) " ولا علة في شيء من الدين أصلا، والقول بها في الدين بدعة وباطل." ابن حزم :"الإحكام" (47/1).

(3) ابن حزم:"رسالة الرد على الكندي" ضمن:"الرسائل" (383/4).

(4)(نفسه.(370/4).

(5) نفسه.(370/4).

(6) نفسه.(173/4- 376) وأيضا: "المحلى" (23/1) و "الفصل" (315/1).

الإغراء، والفاعلة تؤثر بالفعل والإيجاد، وكذلك العلتان المادية والصورية، وقد يكون الكندي كمن جاء بعده من الفلاسفة المشائين، قد تأثر بنظرية العلل هذه.[1] وهو ما تفطن إليه ابن حزم محاولا تفنيد هذه الفكرة، وإبطال القول بأن الله علة، لأن ذلك ممتنع شرعا وعقلا، بل يؤدي القول بها إلى الشرك بالله، والخروج من التوحيد،مُبَيِّناً كل الاحتمالات الواردة من أن العلة إما لم تزل مع الله، وإما أنها مخلوقة محدَثة وكلاهما ممتنع، وإما أن تكون غير مخلوقة وهذا محال.[2] وأما إن قالوا :« بل خُلِقَت العلة لا لعلة. سُئلوا: من أين وجب أن يخلق الأشياء لعلة ويخلق العلة لا لعلة؟ ولا سبيل إلى دليل.»[3] وقد ذهب أبو محمد إلى أن « كل مُكَوَّنٍ معلولٌ، وكل كائن فله علة، وما لا علة له فلا كون له... فالعلة العليا لكل شيء هي مشيئة الله تعالى فهي شاملة عامة، ثم انفصل منها لكل شيء علة خاصة... والعلم معرفة بالعلل، والرسوخ فيه بقدر الرسوخ فيها.»[4] والذي يظهر من كلام أبي محمد أنَّ الضرورة التي تلاحظ كعلاقة قائمة بين العلة والمعلول لا تستمر إلى ما لا نهاية، بل لها حد تنتهي إليه، أمَّا أن تستمر سلسلة العلل إلى الله فهذا ما يرفضه، لأن الله عنده ليس بعلة، ولأجل ذلك اعترض أبو محمد على الكندي وانتقده كما سبق.[5] فالله لا يدخل ضمن دائرة العلل، وإنما بمشيئته وإرادته خُلقت العلل والمعلولات. « فإن قال قائل: فلولاه لم تكن العلل ولا المعلولات. قيل له: نعم، لولاه لم تكن، ولكنه ليس علة. لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة لعلته، لأن العلة موضوعة للمعلول والمعلول محمول على العلة فَهُمَا مضافان مضطران متَّصلان غير مفترقين... لحاجة كل واحد منهما لصاحبه.»[6] وعلى هذا فلا حاجة ولا ضرورة لاستخدام العلة

---

(1) يوسف كرم:"العقل والوجود"(ص.170) والفارابي:"آراءأهل المدينةالفاضلة" تحقيق: ألبير نصري نادر، دارالمشرق، بيروت، ط1985م(ص.37)

(2) ابن حزم:"المحلي" (23/1- 24)و "الفصل" (20/1).

(3) ابن حزم: " المحلّي بالآثار" تحقيق:عبدالغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.ط. (24/1).

(4) ابن حزم :" الرسائل "(396/4).

(5) يراجع مسألة : " نفي العلة عن الله والرد على الكندي " وينظر :" الرسائل "(369/4).

(6) ابن حزم :" الرسائل "(370/4).

في الإلهيات، لأن القول بها يؤدي بصاحبه إلى نقض توحيده كما حصل للكندي، وتدخل قائلها في متاهات الكفر والضلال.[1] ولهذا نجد أنَّ ابن حزم يكرِّر كثيرا مبدأه القائل: إنه ليس في الدين أو في الشريعة علة أو تعليل أصلا بأيّ وجه من الوجوه.[2] لأن العلة « اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجابا ضروريا، والعلة لا تفارق المعلول البتَّة، ككون النار علة للإحراق، والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا.»[3] ومع أنَّ ابن حزم ينكر التعليل في الإلهيات[4] إلا أن الأمر يختلف بالنسبة للقضايا الطبيعية، إذ يقول بها ويؤكد عليها، لأن مجال الطبيعيات يختلف كلياً عن الإلهيات. ومن ثمة يقرِّر أنَّ العلة مجالها خاص، وهو العالم أو الطبيعة ومافيها من مخلوقات، فهي تخضع للعِلِّية، وفيها الضرورة لبعضها بمشيئة اللّه تعالى. « وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى.»[5] فالتصورات المبدئية التي انطلق منها أبومحمد في رفضه للتعليل والقياس في الشرعيات وقبوله بذلك في الطبيعيات إنما ذلك لاختلاف المعطى الإلهي عن المعنى الطبيعي. فالأول غائب عنَّا، والثاني شاهد لدينا. وينبغي ههنا أن نشير إلى أهمية التَّمييز بين التعليل الشرعي والتعليل الطبيعي، بناءً على أن الطبيعة مسخَّرة تفعل ما يراد لها، بينما الشارع فاعل بالإرادة والاختيار، وإذا أمكننا أن نعرف الموجبات الطبيعية، فإن الموجبات الشرعية ليست في متناول عقولنا. وبهذا يكون ابن حزم قد أعطى لمشكلة التعليل

(1) ينظر ما وصف به ابن حزم الكندي في :" رسالة الرد على الكندي "ضمن " الرسائل "(369/4).

(2) في كتاب :" الإحكام في أصول الأحكام " لابن حزم باب في نقض وإبطال التعليل في جميع أحكام الدين، ينظر :(581/2).

(3) نفسه. (602/2).

(4) " لأن هذا التصور يجعل المشيئة الإلهية ملاصقة لكل تغير في العالم بعد خلقه لتجري أحداثه بما شاء اللّه لها مما يُبقي العناية الإلهية قائمة في العالم لتجري أحداثه كما شِيءَ لها." أنور الزعبي:"ظاهرية ابن حزم الأندلسي" نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي عمان، ط.1996م(ص.102)

(5) ابن حزم :" الرسائل "(303/4).

الشرعي وجها آخر، كان على مخالفيه أن يتفهَّموه[1] حيث إن النصوص وحدها هي التي تقرر هذا أو ذاك.[2] ومن هنا يتبين لنا أن القناعة الحزمية بقصر العِلِّيّة على الطبيعة وحدها دون الشريعة، تترتب عليه رؤية علمية موضوعية ودقيقة للقضايا الطبيعية، وبالمقابل تحدِّد دور العقل في ما يتعلق بالشرعيات حيث لا يقاس الغائب على الشاهد.

وبناءً على هذه النظرة، سيرفض أبومحمد كل الآراء والأفكار التي فيها إشادة وقبول للسحر والشعوذة والإلهام وتناسخ الأرواح[3] على أساس أنها ليست قادرة على قلب واختراق، أو تجاوز سنن وقوانين الطبيعة،كما هو الحال بالنسبة لمعجزات الأنبياء، المؤيدة من اللّه تعالى. «والعلل الموضوعة ليست بأولى بالترك لمعلولاتها، وإعدامها منها إلا بترك ما قد جعل لها في قوّتها أن تفعله، ويوجد منها لأنها مضطرة إلى فعل ما جعل فيها فعله.»[4]

ثانيا: حقائق الوجود الطبيعي

مسألة: الجوهر الفرد

لهذا الموضوع علاقة بما سبق الحديث عنه، وهو يعتبر من أهم دقائق المسائل الطبيعية، لكونه الركيزة الأساسية لرؤية شمولية تلتمس تصورا طبيعيا لخلق العالم، كما تمثل هذه المسألة أهمية كبرى في الفِكرين اليوناني والإسلامي، إذ تعود أصولهما لنظرة الإغريق إلى جسم العالم ومكوناته، وما أطلق عليه اسم: الذرة أو الجوهر[5] كأساس لتفسير العديد من القضايا الطبيعية. حيث كان التساؤل عما إذا كان

---

(1) محمود يعقوبي:"مسالك العلة وقواعد الإستقراءعند الأصوليين وجون ستيوارت مل" ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.د.ت.ط، (ص.62).

(2) يقول ابن حزم :" هو الخالق وما سواه مخلوق، وهو المختار وما سواه مضطر..." " الرسائل "(371/4).

(3) ينظر :" الفصل "(81/1)(144/3 - 181) و " الرسائل "(185/3)، و " الأصول والفروع " (ص.241- 247- 256).

(4) ابن حزم :" الرسائل "(370/4).

(5) يستعمل المتكلمون عبارات متنوعة للتعبير عن الجوهر الفرد، مثل:"الجزء الذي لايتجزأ" و"الجزء الواحد" و"الجوهرالذي لاينقسم" وأحيانا: "الجوهر" أو"الجزء" للإختصار. ومرادهم بذلك أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم. ينظر: الأشعري:"مقالات الإسلاميين" (10/2- 18) و منى أحمد أبو زيد: "التصور الذري في الفكرالفلسفي الإسلامي" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994م.(ص.26).

بالإمكان تقسيم الذرة إلى ما لانهاية له من الأجزاء أم لا؟ وتشير بعض الدراسات إلى أن فكرة "الجوهر" في الفكر الكلامي، بدأت مع العلاّف المعتزلي (ت.235 هـ/841م) وذلك في إطار استدلاله على حدوث العالم، اعتمادا على القول بالجواهر والأعراض؛ ثم أخذ بها أكثر المعتزلة، فالأشاعرة والماتريدية، وغيرهم لتصبح أهم نظرية طبيعية عند المتكلمين.[1] كما تستهدف من جهة أخرى، وخصوصا لدى الأشاعرة، إفراد الذات الإلهية بالقدرة المطلقة على الخلق والإبداع من عدم. ولهذا احتفى الباقلاني بالجوهر، وجعله أول الأدلة على وجود الله.[2]

وأما عن موقف ابن حزم من هذه المسألة، فقد ذكر أنَّ « جمهور الأوائل والمتأخرين ذهبوا إلى إثبات شيءٍ سمّوه جوهراً ليس بجسم ولا عرض، وهذا هو قول أرسطو طاليس وأكثر الفلاسفة.»[3] كما أشار إلى أن قوما من المتكلمين ذهبوا إلى إثبات شيءٍ سموه جوهرا، لا هو بجسم ولا هو بعرض، كما أنه ليس بمكان، ولا ولا طول ولا عرض ولا عمق له، إضافة إلى أنه لا يتجزأ.[4] ويبدو لنا من سياق كلامه، عدم قبوله ورضاه بهذا الشيء المتوهم، مؤكدا في ذات الوقت، على أن أي جوهر لابد أن يكون جسما متحيزا وذا نهاية ما، وإلا فهو ليس بجوهر. لأنّ « كل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، ولاشيء غير ذلك.»[5] فابن حزم لا يتصور عدم وجود جواهر لامادية أو مجردة في العالم، بل الجوهر في تصوره جسما حاملا لأعراض، وذو مكان ونهاية. « ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه، وإنه ليس الخلق إلا جوهراً حاملا لأعراضه، وأعراضا محمولة في الجوهر، لا سبيل إلى تعرِّي أحدهما عن الآخر.»[6] أي

---

(1) منى أبوزيد: "التصورالذري..."(ص.15) ونشير هنا إلى أن الأشاعرة وكذلك العلاف يقولون بالجزء الذي لايتجزأ. مرجع سابق.

(2) عبد الراضي محمد عبد المحسن:"نظرية الوجود لدى ابن حزم" مركزالملك فيصل للبحوث، الرياض، ط.2006م(ص.155).

(3) ابن حزم:"الأصول والفروع" تحقيق:عاطف العراقي وآخرين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط.2004م (ص.121).

(4) ابن حزم: " الأصول والفروع " (ص.121) و" حجة الوداع "(ص.148) و"الفصل"(209/3).

(5) ابن حزم:" الأصول والفروع " (ص.121- 128).

(6) ابن حزم :" الفصل" (210/3).

أي أنه ينفي وجودَ جوهر غير جسمي أو لا يتحيز ولا أعراض له. فمن خصائص الجوهر عند ابن حزم أن يكون جسما حالا متحيِّزاً منتهيا. « إن كل جوهر جسم وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد.»[1] وما ذلك إلا لأن الوجود المادي الظاهري الواقعي، ضروري لأي جوهر، ومادام الجوهر جسماً فإنه من الضروري أن يكون متحيزا، وتبعا لذلك يكون له طول وعرض وزمان ومكان. وكل ذلك لإثبات جسمية الجوهر، أما كونه بلا هذه الصفات وكونه لا يتجزأ، ونحو ذلك مما قيل عنه؛ فكل ذلك تجريد وهمي باطل لا يصح التحدُّثُ به، ولأجل ذلك رفض القول بوجود الجزء الذي لا يتجزأ، وذلك لاعتبارات منها:

أولا: إنه لا دليل لهذه الادعاءات « فكلها دعاوى مجردة لايقوم على صحة شيء منها دليل أصْلاً لا برهاني ولا إقناعي؛ بل البرهان العقلي والحس يشهدان ببطلان كل ذلك... وما كان هكذا فهو باطل محض.»[2] ورَفْضُهُ القول بالجوهر الفرد، لما يترتب عنه من القول بالانفصال بين ذرات العالم، لذا يؤكد على أن الجوهر ليس شيئاً آخر غير الجسم.[3]

وثانيا: رفَض القول به لأنه ليس من قول المسلمين، بل هو رأي المجوس والصابئة والدهرية والنصارى والمجسّمة، ونحوهم ممن يسمُّون الباري تعالى جوهراً، وحاشا أن يسمى الله عز وجل بالجوهر.

وثالثا: لأن كلمة:"جوهر" لفظة عربية، ولا يجوز إطلاقها على الله تعالى، لعدم ورودِ نَصٍّ بذلك.[4] واعتماداً على تتبُّع ابن حزم لمفاهيم الجواهر ومواقع وروده عند القدامى، وجد أنهم قد أطلقوه وأوقعوه على ثمانية أشياء، كلها جواهر مدّعاة. وهي: الله، النفس، العقل، الهيولي، الصورة، الخَلاء، المدة، الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا جهل منهم في نظره.[5] « صَحَّ يقينا أن تسمية الله عز وجل جوهرا، والإخبار عنه بأنه

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) محمد عابد الجابري :" التراث والحداثة "مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط1، 1991م، (ص.189).

(4) ابن حزم :" الفصل " (210/3- 214).

(5) نفسه. (210/3).

جوهر،حكْمٌ عليه تعالى بغير عهْد منه، وإخبار عنه بالكذب... فالجوهر حامل لأعراض ما، ولو كان الباري حاملا لعرضٍ لكان مركّبا من ذاته وأعراضه وهذا باطل.»[1] وقد بدا لي أن هذه المقولات، هي اعتبارات فلسفية أرسطية أو يونانية انتقلت إلى الفكر الفلسفي المشائي، ثم إلى الحقل الكلامي، دون مراعاة للاعتبارات الدينية التي قد لا تتلاءم معها. ولهذا فإن نفْي ابن حزم للجوهر الفرد من الناحية الأنطولوجية، ناجم عن رفضه أن يوصف شيء آخر بصفة اللانهائي، والتي ينبغي ألاَّ تكون إلا للّه عز وجل. يضاف إلى ذلك أن انتقاده للقائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، مرده إلى أن القول به معناه : نفي قدرة اللّه على أن يوجِد ما هو أصغر من الجزء، وهذا محال في حق اللّه تعالى. « فاللّه قادر على أن يخلق جسما لا ينقسم، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه... واللّه تعالى قادر على كل ما يُسْأل عنه، إلا أنه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه، وإنما يفعل ما يشاء.»[2] والقائلون بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، يجعلون اللّه عاجزا عن تجزئة هذا الجوهر، وهذا ما يتنافى وقدرة اللّه المطلقة التي لا يعجزها شيء، لأن التناهي في التجزئة إيقاف لهيئة الشيء المحدَث المخلوق، أما بالنسبة للّه تعالى فلا. « هل ألَّف أجزاء الجسم إلاَّ اللّه؟ فلابد من نعم.»[3] فيلزم عن ذلك أنه يستطيع تجزئته إلى ما لانهاية له، وإلا فإن المعترض على ذلك يُعْجِزُ ربّه.[4] مستدلا بقوله تعالى:﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[5] ومع ذلك فإنه مادام هذا الجزء لم يخرج بعد إلى حيز الوجود، فلا معنى له من الناحية الأنطولوجية، بل وكذلك من الناحية الإبستمولوجية، لكونه لن يخرج من القوة إلى الفعل إلا بمشيئة اللّه. ولعلنا لا نستبعد هنا، أن يكون أبو محمد قد اطلع على أدلة وحجج "النّظّام" المعتزلي(ت.356هـ) وتأثر بها، بدليل أن ابن حزم قال:« ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار ولا يمكن البتة أن يكون لها تجزّؤ، وأن تلك الأجسام جواهر لا أجسام. وذهب النّظّامُ وكلّ من يحسن القول من الأوائل إلى أنه ما من جزءٍ

(1) نفسه. (213/3.)

(2) نفسه. (233/3).

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) سورة النحل [الآية 40].

وإنْ دقَّ إلا وهو يحتمل التجزّؤ أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ.»[1] ومن المعلوم أن النَظّام عارض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وفقا لتصوره لقدرة اللّه المطلقة، فهي التي أملت عليه القول بأن الجزء لا يتناهى في القسمة الذهنية.[2] ولم يكتف ابن حزم بتفنيد آراء خصومه وإعطاء تصوره لهذه المسألة، بل قدّم نماذج من الأدلة الرياضية الهندسية وأخرى فيزيائية[3] للبرهنة على أنه لا وجود لما يسمى الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد.

ولعلنا نستشف من نقد أبي محمد لدليل الجوهر الفرد وعدم إقراره به، أنه لا تحديد لِمَا ليس متحقّقا بالفعل ولا معنى له ما لم يتحقق وجوده الظاهري. « فهذه براهين ضرورية قاطعة بأن كل جزء فهو يتجزأ أبداً بلا نهاية، وأنَّ جزءاً لا يتجزَّأ ليس في العالم أصلا، ولا يمكن وجوده؛ بل هو من المحال الممتنع.»[4]

ثانيا : ظواهر الوجود : (الزمان والمكان والملاء والخلاء).

أجمع الفلاسفة والمتكلمون على أن المكان والزمان فكرتان طبيعيتان فلكيتان، وتوأمان ذهنيان لا يفترق أحدهما عن الآخر، وأنهما غير منفصلين عن الجسم المتحرك.[5] وتم البحث في وجودهما ودلالتيهما من الناحيتين الأنطولوجية والميتافيزيقية والميتافيزيقية مع اختلاف في الرؤى الفلسفية والكلامية. فالزمان مثلا عند الغزالي، كما عند أغلب المتكلمين حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا، فاللّه متقدم على الزمان والعالم معاً لأنه كان ولا عالم، ثم كان ومعه العالم، والتقدم هنا يعني انفراد الباري تعالى بالوجود، وهو ما يناقض فكرة المشائين القائلة بأن اللّه متقدم على العالم بالذات والمعلولية والرتبة فحسب، أما في الزمان فلا.[6] وعلى هذا اختلفت نظرياتهم للزمان والمكان والمدة والحركة، وما يتفرع عن ذلك من القول بالخلاء والملاء .

---

(1) ابن حزم :" الفصل "(231/3).

(2) أحمد محمود صبحي :" في علم الكلام "(237/1)، مرجع سابق.

(3) ينظر بتوسع :" الفصل "|(241/3- 243).

(4) نفسه (243/3).

(5) عبد الحميد خطاب :" إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي " مقال بمجلة: " المبرز" الصادرة عن المدرسة العليا للأساتذة، جامعة الجزائر، بوزريعة ، جويلية – ديسمبر ، 1999م، العدد :13 (ص.64- 65).

(6) ينظر:"تهافت الفلاسفة"(ص.109) في حين ذهب البعض إلى إنكار وجودالزمان. منى أبوزيد:" التصورالذري في الفكرالفلسفي..."(ص.138).

وأما عن أبي محمد فإنه يصف القائلين بالزمان والمكان الأزليين المطلقين بالملحدين[1] مؤكداً على أن المكان والزمان المعهودين عنده، غير المكان والزمان عندهم، أي عند الفلاسفة والمتكلمين القائلين بأزليتهما. « المكان المعهود عندنا هو المحيط بالمتمكِّن فيه من جهاته أو من بعضها، وهو ينقسم قسمين... والزمان المعهود عندنا هو: مدة وجود الجُرْم ساكنا أو متحركا، أو مدة وجود العرض في الجسم.»[2] كما أنه يشير إلى أن المكان لا يكون إلا جُرْماً من الأجرام الساكنة أو المتحركة، فهو إما أرض أو ماء، أو هواء، أو نحو ذلك من الأجسام التي لها مساحة، ويمكن أن تُذْرَعَ وتُقاس، ويتشكل المكان عنده بتشكل المتمكِّن فيه أي الجسم. في حين أن الزمان يعبر عن المدة التي يستغرقها هذا الجرم في حركة أو سكون، لأن الزمان ليس عدداً محضاً مجرَّداً، بل هو مركب من الجرم وحركته أو سكونه، وعلى هذا تَنْتج لنا أقسام الزمان المعروفة وهي: الماضي والحاضر- الآن- والمستقبل.[3] وأبو محمد يقصد بالزمان المعهود عندنا: الزمان الدنيوي- الفيزيائي- أو هو الزمن المحسوس الذي يوجد فيه الجرم ساكنا أو متحركا.« أو مدة وجود العرض في الجسم، أو هو عامة وجود الفلك وما فيه في الحوامل والمحمولات.»[4] كما أنه يجعل الزمان لازما من لوازم الجرم لأنه إذا لم يكن جرم، لم يكن زمان. وبالمقابل يجعل المكان لازما من لوازم المتمكّن فيه، فإذا لم يكن متمكَّن أو حيث لا يوجد جسم، لم يكن مكان على اعتبار أن المكان محيط بالجسم المتمكَّن فيه. « فلو لم يكن جرم لم تكن مدة، ولو لم تكن مدة لم يكن جرم.»[5] أما انقسام الزمان إلى وحدات متناهية هي"آناته" التي يتصل بموجبها الحاضر بالماضي وبالمستقبل. « كل زمان متناه ذو أول يشهد له بذلك الحس والعيان، فإن الزمان كله يوم ثم يوم هكذا مدة وجوده... والزمان ليس هو شيئا غير أجزائه التي هي أيامه، فالزمان ذو مبدإٍ

---

(1) ابن حزم :" الفصل"(35/1). ذهب بعض الباحثين إلى أن الغاية العظمى لابن حزم من البحث في الزمان هي إقامة الدليل على أن الله أزلي أبدي، دائم خالد، أما الزمان فليس كذلك ينظر عمر فروخ :" ابن حزم الكبير "(ص.194). مرجع سابق

(2) نفسه.(35/1). ومثله في :"الرسائل (148/4)، وتعريفه هذا يقترب من تعريف الكندي حيث يقول :" الزمان هو عدد الحركة، والمكان هو نهايات الجسم." " الرسائل الفلسفية " (117/1) مصدر سابق.

(3) ابن حزم :" رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن " الرسائل "(148/4- 165).

(4) نفسه.

(5) حلمي عبد المنعم صابر:" الوقت في الإسلام " المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ط.1988م، (ص.107).

ونهاية... والباري لا مبدأ له، فهو خالق الزمان، فهو في غير زمان ولابد.»[1] وما يريد ابن حزم أن يؤكده هنا، أن الزمان مخلوق للّه تعالى ومحدث له، أوجده تعالى بعد أن لم يكن، كما أوجد سائر الأشياء بعد أن لم تكن، فللزمان إذن بَدْءٌ، كما أن لجميع الموجودات في هذا العالم بَدْءٌ، غير أن الزمان بخلاف سائر الموجودات والمخلوقات يمكن أنْ يبقى إلى الأبد إذا أراد الله له ذلك.[2]

وأما عن المكان وأصنافه، وارتباطه بالجسم المتمكِّن فيه، فهذا ما يوضحه قوله: «والمتمكَّن مع المكان ينقسم قسمين: أحدهما أن يكون المتمكّن متشكلا بشكل المكان الذي هو فيه كالماء في الخابية ونرى ذلك عيانا إذا جمد الماء... والقسم الثاني أن يكون المكان متشكلا بتشكل المتمكن فيه، ويُمثَّلُ ذلك بجرم البيضة أو عود أدخلته في ماء، فجمد الماء حواليه بعد أنْ كان مائعاً فإنك تجده متشكلا بصورته وهيئته.»[3] كما حاول ابن حزم الردّ على القائلين بأن الزمان والمكان لم يزالا، وأنهما مطلقيان ولا نهائيان وكونهما غير محدثين.[4] وقيامه بتفنيد هذه الأطروحة ليثبت أنه لا وجود لما يسمّى بالزمان والمكان المطلقين الأزليين اللانهائيين، بل كل زمان

---

(1) ابن حزم :" رسالة التوقيف على شارع النجاة " ضمن " الرسائل "(135/3- 136).

(2) عمر فروخ :" ابن حزم الكبير "دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط.1 ،1980م(ص.195). ولهذا رفض أبو محمد أن يوصف الله بالقديم لأن وصفه بالقدم يفيد أو يلزم عنه التقادم الزماني، أي وجود الله في الزمان، والباري تعالى ليس بزماني.« فصحَّ أنَّ القديم من صفات المخلوقين وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمية الأزلية...وهذا منفي عن الله عزوجل.»ابن حزم:"الفصل"(352/1) فالتعبير بالقديم يدل على زمان محصور أو على مدة محصورة، ولهذا لا يجوز أن يسمى عزوجل به.

(3) ابن حزم :" رسالة التقريب لحد المنطق " ضمن " الرسائل "(168/4).

(4) ابن حزم:"الفصل"(210/3- 211) ومن هؤلاء الطبيب: محمد بن زكريا الرازي(ت.313هـ) الذي اعتبرالزمان جوهر، وقسّمه إلى نوعين:الزمان المطلق وهو قديم أبدي، ويسميه بالمدة والدهر. والثاني: زمن محصور وهو الزمان المقدر بحركات الأفلاك والنجوم... وهذا محْدث. كما أن المكان عنده نوعان: مكان كلي مطلق غير متناه ولا يتعلق بالعالم، وبما أنَّ ما لا نهاية له قديم، فالمكان على ذلك قديم، وهو يشتمل على الخلاء أو هو ذاته الخلاء، ثم مكان جزئي مضاف ومعهود. للتوسع أكثر يطالع: محمدأحمد عراد:" أضواءعلى مشكلة الزمان في الفلسفة الإسلامية" منشورات دار الثقافة عمَّان، ط.1992م(ص.58) و بينس (د.س) "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" ترجمة:عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط.1946م(ص.46- 53- 54). و قد تأثر الرازي بنظرة أفلاطون وأفلوطين، حيث الزمان صورة الأبد. حلمي صابر: "الوقت في الإسلام " (ص.28) مرجع سابق.

ومكان لهما بداية ونهاية، مستنداً إلى بديهيات رياضية تتمثل في أن أي شيء أو أي عدد إذا أضيفت له من جنسه إضافة ما، فلابد أن يكون أكبر من الشيء بمفرده قبل تلك الإضافة،وهذا ما لا سبيل إلى نكرانه لثبوته بشهادة الحس والعقل، وإذا ثبت ذلك فهو متناه. « الزمان مدة، فهو عدد معدود، ويزيد بمروره، والزيادة لا تكون إلا في ذي مبدإٍ ونهاية من أوَّله إلى ما زاد فيه، والزمان مركب بلاشك من أجزائه، وكل جزء ذو نهاية من أوله ومنتهاه، والكل ليس شيئا غير أجزائه.»[1] مؤكدا على أن الزمان المطلق وهو ما يسمونه المدة، والمكان المطلق المسمَّى عندهم الخلاء[2] مجرد أفكار وهمية لا حقيقة لها حِسّاً ولا عقلا، وذلك لأن المكان لابد وأن يكون مرتبطا بوجود جسم متمكن ، وحيث لا يوجد جسم متمكن فلا يوجد مكان على اعتبار أن المكان هو المحيط بهذا الجسم، وليس بالإمكان وجود مكان يبقى خاليا، دون متمكِّن فيه.[3] « والبرهان على بطلان الخلاء... فلو خرج الهواء من الأشياء ولم يستخلف مكانه شيء، لكان ذلك المكان خالياً ولصحَّ الخلاء، فلمّا لم يكن ذلك موجوداً، علمنا أنَّ الخلاء معدوم ولا سبيل إليه... بل هو المحال.»[4] وقد اختار أبو محمد تقديم أدلة علمية، من خلال تقديمه لأمثلة عملية تطبيقية[5] تثبت بالتجربة والمشاهدة عدم وجود أي خلاء. « لأنه ليس في العالم خلاء البتَّة وأنه كرة مصمتة... وليس وراء هذا خَلاَءٌ ولامَلاَءٌ ولاشيء البتة.»[6]

ومراده من ذلك أنه ليس ثمة مكان ليس فيه شيء ما، وإنما هنالك ملاء ضرورة، أي أنَّ كل مكان في العالم مملوء بموجود محسوس أقله الهواء.[7] لأن

(1) ابن حزم :" المحلي" (1/22- 23)، وأيضا " الفصل" (1/38).

(2) السبب الذي دعا المتكلمين إلى القول بالخلاء، قولهم بوجود الجزء الذي لايتجزأ، فلو أنكروا وجود الخلاء لاضطرهم ذلك إلى إنكار الحركة لاستحالتها في الملاء، فاستدلوا بحركات الأجسام وانتقالها من مكان لآخر مما يلزم عنه خلوّ المكان الثاني، وعدم تمكن الأجسام فيه. ينظر: لعبد الحميد خطاب مقال:"إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي"(ص.61)، وعبد الراضي عبد المحسن: " نظرية الوجود لدى ابن حزم"(ص.135).

(3) ابن حزم :" الفصل"(1/35- 42) (3/210)، وأيضا :"الرسائل"(3/135).

(4) ابن حزم :" الرسائل "(4/169).

(5) ابن حزم :" الرسائل"(4/168- 169- 335) و"الفصل"(3/211).

(6) ابن حزم :" الفصل"(3/211).

(7) عمر فروخ :" ابن حزم الكبير "(ص.190)، مرجع سابق.

حقيقة الخلاء هي أن يكون جسمان ولا يتماسّان، أو ليس بينهما ما يماسهما وقد أجازه المتكلمون وَمَنَعَهُ الحكماء، ولكلّ أدلته. وقد خالف ابن حزم المتكلمين ووافق الفلاسفة في نفي الخلاء وإثبات عالم لا فراغ فيه، فهو يربط بين المكان والزمان والحركة ترابطا تلازميا في إطار براهينه على حدوث العالم؛ كما كان واقعيا تجريبيا في نفيه للخلاء، مبرهنا على ذلك بالأدوات والتجربة العملية المحسوسة مبتعداً عن الإيغال في التأصيل النظري للعقائد، ولذا جاءت رؤيته موافقة للمنظور الفيزيائي للزمان والمكان، إذ ليس ثمة زمان أو مكان خال في الفيزياء، فالعالَم الفيزيائي - الزماني والمكاني- ملاءٌ كامل لا خلاء فيه، بل إن الزمان المطلق أو السرمد زمان افتراضي يستطيع اللّه أن يوجده إذا شاء، لكنه غير موجود الآن إلا كوجود ذهني فقط، فهو زمان مثالي يشبه الزمن الرياضي القائم بذاته كما يقول نيوتن(ت.1727م). ولهذا عاب أنشتاين (ت.1955م) على نيوتن قوله بالزمان والمكان المطلقين الرياضيين المجردين، مُتَبَنِّياً في ذات الوقت ما ذهب إليه بوانكاري (ت.1912م) من أنَّ الزمان والمكان أمران نسبيان، وهو أيضا ما يتعارض مع ما ذهب إليه كنط(ت.1804م) من القول بأنهما صورتان قبليتان ومتعاليتان من الصور العقلية، وذاتيتان لا غير. ولهذا يبدو لنا أن تصور أبي محمد للزمان والمكان هو الأصوب، لكونه يتناسب مع الزمن الفيزيائي الذي جاء به أنشتاين، بل وهو الذي يمكننا حسابه وعدُّه، لأنه يرتبط بحركة الفلك الذي نعيش فيه.[1] ومع ذلك فقد اتُّهِم ابن حزم بالاضطراب في هذه المسألة. « والذي يدعو إلى هذا الاضطراب في تعريف الزمان عند ابن حزم هنا، هو أنه يمزج بين الزمان المطلق من جانب، وقياس الزمن من جانب آخر.»[2]

(1) ينظر: حلمي عبد المنعم:" الوقت في الإسلام"(ص.107- 125- 36)، عبد الراضي محمد:" نظرية الوجود لدى ابن حزم "(ص.134- 138) وعبد الحميد خطاب :" إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي "مقال مجلة " المبرز " (ص.71). مراجع سابقة.

(2) عمر فروخ :" ابن حزم الكبير "(ص.192)، مرجع سابق. في حين ذهب بعض الباحثين إلى أنَّ ما قام به ابن حزم من نقد لفكرة الخلاء كان مجرد ترديد لما سبق لأرسطو أنْ ذكره. « ويقوم نقد ابن حزم لفكرة الخلاء المطلق لدى الرازي على استعادة التصور الأرسطي للكون والقائم على اعتباره متناهيا، والقول بأنه امتلاء لافراغ فيه...» سالم يفوت:"ابن حزم والفكر الفلسفي."(ص.313).

وهذا في رأيي كلامٌ عارٍ من الصِّحة، وفي ما قدَّمناه آنفا إبطال وتفنيد له، ولا حاجة لإعادته وتكراره.

نتيجة

إن تناول ابن حزم لبعض قضايا الوجود الطبيعي، يعبّر عن فكر فلسفي صميم، وينبئ عن اطلاّعه الجيد على آراء الفلاسفة والمتكلمين في الطبيعيات، ولهذا ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن حزم أفاد من الفلسفة اليونانية في مبحث الطبيعيات. « وخاصة طبيعيات أرسطو وتمت الاستفادة من أرسطو على مذبح الكندي على الأرجح، لأنه الرافد الفلسفي المؤكد لابن حزم.»[1] غير أن إفادته من طبيعيات أرسطو لم تكن على طريقة الفلاسفة في ما أرى؛ بل على طريقة المتكلمين والأصوليين والمحَدِّثين الذين يفترضون ما جاء الشارع به كأصول ومسلمات، ثم يستفيدون من العلوم العقلية ليبرهنوا بها على صحة القضايا التي يؤمنون بها. ومع التسليم بكونه أفاد من بعض آراء أرسطو في الطبيعيات، فهي مما لا يصادم أصولا إسلامية، كما أنه لم يقل بشيء من مقالات الفلاسفة التي كفَّرهم أو حتى بدَّعهم فيها الغزالي.[2] ويكون تناوله لها إما لما أملته عليه طبيعة الموضوعات المبحوث فيها، أو كان استجابة لتحدّيات عقائدية. ولهذا فإنه لا غرابة أن يكون منهج البحث العلمي. « قد تكوَّن في دوائر المتكلمين والأصوليين قبل أن ينتقل إلى العلماء التطبيقيين، فعلى أيدي هؤلاء العلماء انتقل المنهج العلمي من مرحلة النظر إلى التطبيق.»[3] وليس هذا في العلوم الطبيعية فحسب، بل إن الكلام هو الأصل والأساس للفلسفة أيضا، وخصوصا في الطبيعيات، أو مسائل الوجود الطبيعي.[4]

---

(1) عبد الراضي محمد عبد المحسن :" نظرية الوجود لدى ابن حزم "(ص.38)، مرجع سابق.

(2) نفسه .(ص.41- 42).

(3) جلال موسى:"منهج البحث العلمي عندالعرب" دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط.1972م(ص.275). كما ينظر الفصل الأخير من كتاب :

" L’ organon d Aristote dans le monde arabe¨ Ibrahim Madkour.

(4) يمنى الخولي :" الطبيعيات في علم الكلام "(ص.18- 148)، مرجع سابق.

مسرد المصادر والمراجع.

مؤلفات ابن حزم :

- **"الإحكام في أصول الأحكام"** تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2004.1م

- **"الأصول والفروع"** تحقيق: عاطف العراقي وآخرين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م.

- **"جوامع السيرة"** تحقيق: إحسان عباس، وناصر الدين الأسد، دارالمعارف، القاهرة، د.ت.ط.

- **"حجة الوداع"**، تعليق: ممدوح حقي، دار اليقظة العربية، بيروت، ط2 1966م

- **"الدرة فيما يجب إعتقاده "**تحقيق: أحمد الحمد وسعيد القزقي، مكتبةالتراث، مكة المكرمة ط.1988م.

- **"رسائل ابن حزم"** تحقيق: إحسان عباس، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (ط.1987/2م).

- **"الفَصْلُ في الملل والأهواء والنحل"**(3ج) تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.2002م

- **"المحلّى بالآثار"** تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت د.ت.ط.

- **"ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل"** تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط.2 1969م

- **"النبذ في أصول الفقه الظاهري"** تقديم: محمد زاهد الكوثري، المكتبةالأزهرية للتراث، القاهرة، ط.2000م.

قائمة المصادر والمراجع حسب التسلسل الأبجدي لاسم المؤلف الأخير:

❖ أبو ريان، محمد علي: **"تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام"** دارالنهضة العربية، بيروت، ط2، 1973م

❖ أرسطو: **"النفس"** ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة:جورج قنواتي، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ط.1962م.

❖ الأشعري، أبو الحسن (ت.330هـ) : **"مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"** تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1950م.

❖ الآلوسي، حسام محيي الدين: "**فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه**" دارالطليعة، بيروت، ط1985

❖ بدوي، عبد الرحمن: "**أرسطو**" مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. 1953

❖ أبوزيد، أحمد منى: "**التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي**" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1994م

❖ بينس،(د.س): "**مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان واليهود**" ترجمة:عبد الهادي أبوريدة مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1964م.

❖ الجابري، محمد عابد: "**التراث والحداثة** " مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 1991م .

❖ الجرجاني، الشريف (ت.816هـ): "**التعريفات**" مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1985م.

❖ حنفي، حسن: "**من العقيدة إلى الثورة**" دار التنوير، بيروت، ط.1988م.

❖ دي بور (ت.ج): "**تاريخ الفلسفة في الإسلام**" ترجمة: عبد الهادي أبوريدة بيروت، ط 1981م.

❖ أبو ريدة ، عبد الهادي: "**إبراهيم النّظّام وآراءه الكلامية والفلسفية** " مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة ط.1946م.

❖ زكريا، إبراهيم: "**ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي**" الدار المصرية للتأليف،القاهرة، ط.1966م

❖ الزعبي، أنور خالد: "**ظاهرية ابن حزم الأندلسي** " نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان ، ط.1، 1996م.

❖ سيف النصر، عبد العزيز: " **نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي** "، دون دار طبع، ط.1984م.

❖ - صابر، حلمي عبد المنعم: "**الوقت في الإسلام** " المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ط1، 1988م.

❖ صبحي، أحمد محمود: " **في علم الكلام** " دار النهضة العربية، بيروت، ط.5، 1985م.

❖ عبد المحسن، محمد عبد الراضي: "**نظرية الوجود لدى ابن حزم** " مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، ط.2006م

❖ عراد، محمد أحمد: "**أضواء على مشكلة الزمان في الفلسفة الإسلامية**" منشورات دارالثقافة، بيروت، ط.1992م

❖ عرفان، عبد الحميد: "**الفلسفة الإسلامية** " مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2 1984م.

❖ الفارابي: "آراء أهل المدينة الفاضلة " تحقيق: ألبير نصري نادر، دارالمشرق، بيروت، ط.1985م.

❖ فروخ، عمر: "**ابن حزم الكبير**"دار لبنان للنشر، بيروت، ط1 ،1980م.

❖ كوربان، هنري: "**تاريخ الفلسفة الإسلامية**" ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت،ط3 1983

❖ الكندي: "**الرسائل الفلسفية**" تحقيق: عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة (ج1، ط.1950م) (ج2 ط.1953م).

❖ موسى، جلال: "**منهج البحث العلمي عند العرب**" دار الكتاب اللبناني، بيروت،ط.1972م.

❖ النشار،علي سامي: "**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**" دار النهضة العربية، بيروت ط.3، 1984م

: "**نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**" دار المعارف، القاهرة، ط.1966م.

❖ نصر سامي: " **فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي**" مكتبة الحرية، القاهرة، ط.1978م.

❖ يعقوبي، محمود: "**مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل**" ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون ، الجزائر ، د.ت.ط.

❖ يفوت، سالم: "**ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**" المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط.1986م

❖ يمنى الخولي: "**الطبيعيات في علم الكلام**" دار قباء، القاهرة، ط.1998م

❖ مجلة: "**المبرز**"، فصلية جزائرية، مقال: « **إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي**» بقلم: عبد الحميد خطاب العدد:13، جويلية 1999 م.